

Ursprungsmythen in unvordenkbarer Vergangenheit. Die soziale Konstruktion von Zeit in der nationalen Mythologie

Unsterblichkeit bedeutet aus verschiedenen Blickwinkeln gesehen jeweils etwas anderes. Sie unterscheidet sich von dem religiösen Begriff der Ewigkeit und erst recht von Hegels Deutung der Ewigkeit als erlöster Freiheit. Unsterblichkeit ist prospektiv, ab einem bestimmten Zeitpunkt unendlich, hat also einen Anfang. Ewigkeit ist eine Kategorie, die über das chronologische Moment hinausgeht. Die Literatur scheint die Vorstellung der Unsterblichkeit vor allem mit der Zukunft zu verbinden. Aus dem Blickwinkel der Historiker und zumal der Nationalismusforschung verweist die Vorstellung der Unsterblichkeit dagegen in die Vergangenheit, auf ihren Ursprung. In der Sprache der historischen Quellen, die von der Unsterblichkeit der Nation sprechen, scheint jedoch noch ein religiöser Kern auf, der sie mit biblischen Texten verband. Die nationalen Texte, die von der Unsterblichkeit der Nation sprechen, übernehmen ein religiöses Narrativ, das unhistorisch ist: Sie erzählen nämlich nationale Ursprungsgeschichten als Wesensgeschichten. Nationale Mythen sprechen das vermeintliche Wesen einer sozialen Großgruppe aus.¹ Die Zumutung an den Leser und Hörer der Mythen ist damit, dass in den unvordenkbaren Ursprüngen eines Volkes sein Wesen beschlossen liegt, das als historisch invariabel vorgestellt wird: In Arminius ist bereits das deutsche Volk inkarniert, in Vercingetorix die Franzosen, im Piasten-Mythos das polnische Volk. Die nationale Unsterblichkeit wird plausibilisiert durch seine Ursprünge in einer unvordenkbaren Vergangenheit. Edgar Reitz, der Regisseur der TV-Film Serie "Heimat", fasste dies in die Worte: "We have to defend ourselves with a powerful weapon. This weapon from time immemorial has been art, especially narrative art: literature, poesy, film".²

¹ Die Forschung zu historischen Mythen ist in der Zwischenzeit Legion. Vgl. Monika Flacke (Hg.), *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*, Begleitband zur Ausstellung vom 20.3.1998 bis 9.6.1998, Berlin 1998; Helmut Berding (Hg.), *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3*, Frankfurt a.M 1996; Siegfried Weichlein, *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*, Darmstadt 2006, 112-141.

² Zit. in Alon Confino, *Germany as a culture of remembrance: promises and limits of writing history*, Chapel Hill 2006, 66.

Nationalgeschichten erzählten vom Ursprung und vom Auftrag der Nationen. Sie nahmen ein biblisches Motiv auf und verwandelten die religiös konnotierbare Unsterblichkeit in einen säkularen politischen Begriff. Die Ursprungsgeschichten gaben weniger den zeitlichen Beginn (*initium*), sondern mehr den sachlichen Kern (*principium*) der Nationen wieder. Sie argumentierten damit im Gestus der Religion. Sie erzählten "in principio", nicht "in initio" und variierten damit den Beginn des Johannesevangeliums in der Fassung der lateinischen Vulgata, der seinerseits eine Wiederaufnahme des Beginns der Bibel (Gen 1,1.) war: "in principio erat verbum" (Joh 1,1). Dies gilt nicht nur für die Narrative nationaler Mythen im 19. Jahrhundert, sondern auch für die Historiographie der Gegenwart, die diesen Ursprungsgestus in ihren Einleitungen gerne bemüht. Noch heute bedienen sich geschichtliche Großsynthesen der deutschen Nationalgeschichtsschreibung des johanneischen Gestus aus Joh 1,1. Thomas Nipperdey begann seine *Deutsche Geschichte* mit: "Am Anfang war Napoleon", Hans-Ulrich Wehler replizierte in seiner *Deutschen Gesellschaftsgeschichte* mit "Im Anfang steht keine Revolution". "Der lange Weg nach Westen" von Heinrich A. Winkler begann mit "Im Anfang war das Reich". Auf dieser gefährlichen Gradwanderung zwischen initialem und prinzipiellem Narrativ neigen Historiker immer noch zu einer wesenhaft-prinzipiellen und nicht initial-chronologischen Darstellungsweise.

Im Zentrum der nationalen Ursprungsgeschichten stand in jedem Falle die These einer originären Wesensprägung. Die Wesenszüge, die historisch herausgearbeitet wurden, kennzeichneten die Nation der Gegenwart: Das Volk sollte sich im Wesentlichen gleich bleiben. Es war damit unsterblich. Die Gegenwart konnte auf ein Urvolk zurückgeführt werden. Die Erzählungen von Hermann dem Cherusker und der Schlacht im Teutoburger Wald (9 n.Chr.) schilderten die Deutschen so, wie sie sich die liberale Historiographie auch im 19. Jahrhundert wünschte: antirömisch, einig und selbstbewusst. Das Gleiche galt in Italien für die Sizilianische Vesper (1282) und in der Schweiz für den Rütlichschwur (1307 oder 1291). Die Vorstellung einer Wesenskontinuität von den Anfängen der Nation bis zur Gegenwart verband sich mit einer Rhetorik der Unsterblichkeit. Letztere hat sich in vielen Nationalhymnen erhalten, wie in der portugiesischen:

"Helden des Meeres, edles Volk, tapfere unsterbliche Nation, richtet heute die Pracht Portugals wieder auf! Aus den Nebeln der Erinnerung, o Vaterland, ertönt die Stimme deiner ehrwürdigen Vorväter, die dich zum Siege führen wird!" In Argentinien singt man ebenfalls auf das unsterbliche Volk: "Heil dem großen argentinischen Volk" und: "Ewig sei der Lorbeer, den wir zu erlangen wussten ..."

1. Unsterblichkeit als Antwort

Die nationale Formel der Unsterblichkeit antwortete auf Fragen und Herausforderungen. Mehrere Ebenen lassen sich unterscheiden:

Unsterblichkeit I: Fortschritt und Rückständigkeit

Es war kein Zufall, dass die Unsterblichkeit der Nation besonders dort betont wurde, wo die Zweifel an der nationalen Gegenwart stark waren. Die lange Dauer der Nation sollte auch die Frage nach den Ursachen für ihre Rückständigkeit beantworten. Dies galt in zweierlei Hinsicht: zum einen durch eine vor langer Zeit eingeschlagene falsche Entwicklungsrichtung, zum anderen durch die Annahme eines davon verschiedenen und noch älteren Wesenskernes.

Mehr noch als Siege wirkten Niederlagen und Opfer im nationalen Gedächtnis nach, besonders wenn sie als Richtungsentscheidungen für eine falsche Entwicklung bis in die Gegenwart gelesen wurden. Das galt besonders dort, wo Nationalhistoriker nach den Ursachen einer nationalen Rückständigkeit fragten, wie dies in Italien und Spanien, aber auch in Polen der Fall war. Diese Länder kannten Rückständigkeitsdebatten, die in weit ausholenden Erklärungen die Gründe für eine gegenwärtige Rückständigkeit im Mittelalter oder noch früher suchten. Die Nation war das fortschrittliche Gegenbild zu dieser Rückständigkeit. Nach den traumatischen militärischen Niederlagen von Custoza und Lissa von 1866 gegen österreichische Truppen begannen Liberal-Konservative in Italien nach den Fehlern und Schwächen des Risorgimento zu fragen. Dabei kam man immer häufiger auf den Süden des Landes zu sprechen. Die Geschichtsschreibung des Risorgimento sah im Kirchenstaat und im Königreich beider Sizilien die Ursachen für die Rückständigkeit des Südens. Neapel galt als "un paradiso abitato da diavoli" (ein von Teufeln bewohntes Paradies). Der spätere britische Premier William Gladstone hatte bereits 1851 das Königreich beider Sizilien so beschrieben: "È la negazione di Dio eretta a sistema di governo" (Es ist die Verneinung Gottes, die zum Regierungssystem erhoben wurde). Von der Zivilisation des Nordens wurde es durch die "muraglia cinese" (chinesische Mauer) der Bourbonenherrschaft getrennt.³

Der Historiker und Philosoph Benedetto Croce datierte den Zeitpunkt, ab dem sich Süden und Norden auseinander entwickelten, in das späte 13. Jahrhundert, konkret auf die Ereigniskette zwischen der Sizilianischen Vesper 1282, dem Tod Robert von Anjous 1343 und dem Beginn der spanischen Vorherrschaft in Süditalien. Seitdem folgte die Entwicklung einer desaströsen Pfadabhängigkeit. Auch in Spanien fragten Historiker und Soziologen nach den Ursachen für die als rückständig empfundene Gegenwart. Das galt besonders für Autoren, die der

³ Vgl. Martin Baumeister, Diesseits von Afrika? Konzepte des europäischen Südens, in: Frithjof Benjamin Schenk, Martina Winkler (Hg.), *Der Süden: neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion*, Frankfurt a.M. 2007, 23-47, 36. Zum Rückständigkeitstopos: Jennifer D. Selwyn, *A paradise inhabited by devils. The Jesuit's civilizing mission in early modern naples*, Aldershot 2004; Nelson Moe, *The view from Vesuvius. Italian culture and the southern question*, Berkeley 2002, 46ff. (zu "paradiso abitato da diavoli"), 131ff (Gladstone).

Aufklärung zuneigten. Sie lasen die spanische Nationalgeschichte durch die Brille des binären Musters Rückstand und Fortschritt. Die Ursachen für den Rückstand fanden sie in seiner despotischen Monarchie, seiner Trägheit und seinem Fanatismus. Spanien sei daher ungleichzeitig gleichzeitig und in wesentlichen Teilen noch nicht im 19. Jahrhundert angekommen. Schon die arbitristas des 17. Jahrhunderts, Vorläufer der späteren Ökonomen, dachten in diese Richtung. Die späteren Aufklärer nahmen diesen Faden wieder auf. Im Ergebnis grenzten die Inferioritätsdebatten der europäischen Nationalbewegungen bestimmte Räume und teilweise auch soziale Gruppen aus der engeren nationalen Gemeinschaft aus. Die Nation als solche residierte dann in den als fortschrittlich empfundenen Teilen und blieb von der Rückständigkeit unberührt.⁴

Unsterblichkeit II: Freiheit und Unfreiheit

Die nationalen Inferioritätsdebatten besaßen eine zeitliche Dimension, nämlich eine Vergangenheit, seit der die Entwicklung dauerhaft eine fatale Entwicklung genommen hatte. Mehr noch aber argumentierten sie räumlich. Ein zweiter, wenn auch stärker differenzierter Topos, der der Vorstellung der unsterblichen Nation vorarbeitete, war die Polarität von Freiheit und Unfreiheit. Die Nation war unsterblich, weil sie ursprünglich frei war. Diese ursprüngliche Freiheit galt es wiederzuerlangen. Das war die Aufgabe des "Risorgimento" oder der "palinogenesis" also der Vorstellung der Wiedererlangung der Freiheit, der Wiederauf-erstehung.⁵ Besonders wirkungsvoll waren Nationalgeschichten, die vom originären Wesenszug des Widerstandes und der Freiheitsliebe eines Volkes ausgingen. Dies galt zumal für ethnisch, sprachlich und konfessionell heterogene Gesellschaften, deren innere Einheit sich erst durch ihre äußeren Feinde ergab. Dort fiel die Vorstellung der "ursprünglichen Freiheit", die es eigentlich wiederzuerlangen galt, auf fruchtbaren Boden, vor allem dann, wenn sich die Nationalbewegung wie im deutschen Bund unter den Karlsbader Beschlüssen von 1819 einen Repressionsregime gegenüber sah. Den siegreichen Widerstand eines Volkes verkörperten die Persischen Kriege der Griechen im 5. Jahrhundert v.Chr., die Schlacht Hermann des Cheruskers im Teutoburger Wald (9 n.Chr.) und die Sizilianische Vesper (1282).

Der Widerstand mußte noch nicht einmal nicht erfolgreich sein, um national wirksam zu sein und in die Geschichte einzugehen. Mehr noch konnten Niederlagen zum Kristallisationspunkt nationaler Identität werden, die auf der Vorstellung dauerhafter Wesenszüge basierte. Beispiele dafür waren der erfolglose Wi-

⁴ Vgl. J. I. Israel, *The decline of Spain. A historical Myth?*, in: *Past and Present* 91. 1981, 170-180; Henry Kamen, *The decline of Spain. A historical myth? A Rejoinder*, in: ebd., 181-185.

⁵ Vgl. Weichlein, *Nationalbewegungen*, 40; Peter Alter, *Nationalismus*, Frankfurt a.M. 1985, 29.

derstand der Iberer gegen die Römer in Numantia (133 v.Chr.) und die Niederlage von Vercingetorix gegen Cäsar (52 v. Chr.). Niederlagen waren sogar insofern wirkungsvoller als Siege, weil sie stärker verpflichteten und zum Handeln aufforderten.⁶

Das führt zu einem prinzipiellen Punkt. Die gemeinschaftsbildende Wirkung der Niederlage war offensichtlich stärker als die Mythisierung eines Sieges. Vertragstheoretisch stand dahinter der Zusammenhang, dass der Tod die weitere dynamische Aushandlung von Verträgen und die lebensweltliche Kommunikation abbricht. Diejenige Verbindlichkeit, die im Moment der Niederlage vorhanden ist, wird eingefroren und auf Dauer gestellt. In den Unsterblichkeitsnarrativen wird dieser anthropologische Zusammenhang abgebildet in die nationale Solidarität, die unbedingt wird. Sieger leben weiter und sind Gegenstand der Aushandlung. Die Narrative der Niederlage generierten unbedingte Verpflichtungen, ein Zusammenhang, den Unsterblichkeitsnarrative weidlich ausnutzten. Die Nation erhielt durch ihre Verkopplung mit den Opfern Ewigkeitswert.⁷

Aus der Perspektive der Nationstheorie hat Ernest Renan diesem Gedanken eine andere Pointe gegeben: Die Nation beruht auf dem Vergessen der fremden Opfer, die ansonsten ebenfalls überzeitliche Solidarität generiert hätten: "Das Vergessen – ich möchte fast sagen: der historische Irrtum – spielt bei der Erschaffung einer Nation eine wesentliche Rolle, und daher ist der Fortschritt der historischen Studien oft eine Gefahr für die Nation. Die historische Forschung zieht in der Tat die gewaltsamen Vorgänge ans Licht, die sich am Ursprung aller politischen Gebilde, selbst jener mit den wohlthätigsten Folgen, ereignet haben. Die Vereinigung vollzieht sich immer auf brutale Weise." Das Vergessen – auch eine Form der Unsterblichkeit – oder das bewusste Missverstehen ist ein wesentliches Moment bei der Herausbildung einer Nation. Von diesem Standpunkt aus konnte Renan auch die Unsterblichkeit der Nation ablehnen. "Nationen sind nichts Ewiges. Sie haben einmal angefangen, sie werden enden."⁸

In den nationalen Mythen gab die tief empfundene Unfreiheit das Gegenbild zur Freiheit ab, die geradezu weltgeschichtlich gedeutet, ein neues Zeitalter bedeuten würde. Nach dem Saeculum der Sklaverei kam das Weltalter der Freiheit. Für Belgien und seine jahrhundertelange fremde Herrschaft war dies besonders markant. Im "Mémorial Belge" bemerkte 1832 ein Anonymus: "Spanien hat uns ausgebeutet mit Fanatismus und Grausamkeit, Österreich mit Gleichgültigkeit

⁶ Zur Attraktion der Niederlage in der Historiographie vgl. Siegfried Weichlein, Die Verlierer der Geschichte. Zu einem Theorem Carl Schmitts, in: Christian Giordano, Jean-Luc Patry u. François Rüegg (Hg.), Trugschlüsse und Umdeutungen. Multidisziplinäre Betrachtungen unbehaglicher Praktiken, Münster 2009, 147-165.

⁷ Vgl. Weichlein, Nationalbewegungen, 93.

⁸ Vgl. Ernest Renan, Was ist eine Nation? in: Hannah Vogt, Nationalismus gestern und heute, Opladen 1967, 137–143. Allgemein vgl. Lucian Hölscher, Geschichte und Vergessen, in: Historische Zeitschrift 249 (1989), 1 - 17.

und berechnender Freundlichkeit, das französische Kaiserreich mit Verachtung, Holland mit Gier und Dummheit." Die beglische Nationalhymne feierte entsprechend den Durchbruch zur unsterblichen Freiheit. Seit dem 21. Juli 1860 singen die Belgierin der "Brabançonne"⁹:

Après des siècles d'esclavage,	Nach weltenlanger Sklaverei
Le Belge, sortant du tombeau,	Erhob sich Belgien aus dem Grab.
A reconquis par son courage,	Sein Mut, kraft dessen es nun frei
son nom, ses droits et son drapeau.	Ihm Name, Recht und Freiheit gab.

Dieser nationale Durchbruch zur Freiheit brachte nur das zum Vorschein, was schon immer galt und unsterblich war: die Freiheit und das Recht.¹⁰ Formulierungen wie "Risorgimento", "palingenesis" oder "nationale Wiedergeburt" appellierten an diese Vorstellung. Die Völker seien ursprünglich frei gewesen, erst später habe der Despotismus Macht über sie gewonnen und sie versklavt.¹¹ Die Nationalbewegungen des 19. Jahrhundert würden also nur die ursprüngliche Freiheit wieder herstellen. Damit war auch klar, dass Niederlagen nur Etappen auf dem Weg zum endgültigen Durchbruch der unsterblichen Freiheit waren. Die Geschichte war eine einzige Abfolge von Freiheitskämpfen. Der Sieg der Freiheit war gewiss. Epistemologisch wurde die Freiheit zur Hermeneutik der Nationalgeschichtsschreibung. Der Freiheitskampf der Belgier reichte von den Nerviern gegen die Römer und den Flamen gegen die Franzosen, den Holländern gegen die Spanier bis zu den Brabanten gegen die Österreicher. Die "Wiedergeburt des deutschen Volkes" stellten sich Autoren wie Friedrich Ludwig Jahn als Wiedergeburt des Reiches vor, das 1806 aufgehört hatte zu existieren. Jahn forderte 1810 "eine zeitgemäße Verjüngung des alten ehrwürdigen deutschen Reichs und in dem Reiche ein Großvolk, das zur Unsterblichkeit in der Weltgeschichte menschlich die hehre Bahn wandeln würde."¹²

⁹ Zit. in: Weichlein, Nationalbewegungen, 118.

¹⁰ Daher galt das Recht im wiedergewonnenen Staat ebenfalls als unsterblich und als Platzhalter für das Allgemeine gegenüber dem Privaten und Partikularen. Karl Marx forderte daher, dass die "Unsterblichkeit des Rechts" dem Privatinteresse nicht geopfert werden dürfe. Vgl. Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 5, 297.

¹¹ Vgl. etwa Le Mercier de la Rivière, L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, Paris 2001, 178f.

¹² Friedrich Ludwig Jahn, Deutsches Volkstum (1810), in: ders., Werke Bd. 1, Hof 1883, 160; Geschichtliche Grundbegriffe der politisch-sozialen Sprache Bd. 5, 491.

2. Typen nationaler Mythen der Unsterblichkeit

Mythen sind Erzählungen von Wesen einer Sache. Geschichtlichen Wandel erzählen sie in archaischen Bildern und Topoi wie Niederlage, Opfer und Krönung, vor allem aber Herkunft und Abstammung. Wesen und Ursprung fallen im nationalen Mythos zusammen. Sie kommen zusammen in einem "defining moment", der die weitere Geschichte eines Volkes bestimmte. Es gab Ursprungsmythen und Bekräftigungsmythen. Ursprungsmythen kreisten um die Motive Nachfolge und Widerstand. Beispiele dafür waren in zahlreichen Fällen die Nachfolge der Trojaner und der Widerstand gegen Rom, in Italien auch im Rom-Mythos.¹³

Nachfolge bezog sich auf uralte und vor allem edle Geschlechter wie etwa die Trojaner. Die Trojaner und ihre Leidens- und Vertreibungsgeschichte dienten besonders häufig als Vorbild für spätere nationale Selbststilisierungen. Bereits die mittelalterlichen Franken führten ihre Herrschaft auf die Trojaner zurück. Als ersten Franzosen identifizierte man im 16. Jahrhundert Francion, den Sohn des Hektor, Ahnherren des kapetingischen Hauses und Gründer von Paris. Ein Unterschied zwischen König und Volk existierte im Mythos nicht. Nicht nur das französische Königshaus, sondern das ganze französische Volk stammte damit von Priamos ab. Von den trojanischen Flüchtlingen, die unter der Führung von Francion und Marcomir an die Gestade Galliens gekommen waren, stammten demnach Merowinger, Karolinger und Kapetinger ab. Die Nachfolge nahm hier die Form der Abstammung an und sollte die kulturelle Überlegenheit Frankreichs gegenüber den anderen Völkern zeigen.¹⁴ Die Wiege der Menschheitskultur stand für französische Publizisten nicht in Rom, sondern in Paris. Nicht Deutschland gebührte die Kaiserwürde wegen des Romgedankens, sondern Frankreich wegen dessen noch älterer und noch edlerer Ursprünge in Troja. Bis in das 19. Jahrhundert blieb dieses Motiv lebendig. Das Troja-Motiv war auch in Polen nach den polnischen Teilungen verbreitet. Der polnische Dichter Franciszek Karpiński (1741-1825) zitierte den römischen Dichter Vergil: "Fuimus Troës" ("Einst waren wir Trojaner"). In hundert Jahren würde das Polnische ausgestorben sein und die Polen das Schicksal der Trojaner teilen.¹⁵

¹³ Zum Rom-Mythos vgl. Franz J. Bauer, *Rom im 19. und 20. Jahrhundert. Konstruktion eines Mythos*, Regensburg 2009.

¹⁴ Francus oder Francion entkommt mit Aeneas in die mäotischen Sümpfe. Dort gründet er Sicambria und zieht später mit seinem Stamm auf die Isle-de-France, gründet Lutetia. Das umliegende Land wird zu seinen Ehren La France genannt. Vgl. Esther von Bruchhausen, *Das Zeichen im Kostümball. Marianne und Germania in der politischen Ikonographie*, Diss. Halle a.d.S. 1999, 162, Anm. 477. Seit dem 7. Jahrhundert in der Fredegar-Chronik belegt, wird der Troja-Mythos für Frankreich seit dem 13. Jahrhundert zu einer umfassenden Erzählung ausgearbeitet.

¹⁵ Vgl. hierzu Jörn Garber, *Trojaner – Römer – Franken – Deutsche. Nationale Abstammungstheorien im Vorfeld der Nationalstaatsbildung*, in: Klaus Garber (Hg.), *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1989, 108-163; Gerd Biegel, "Troia ist

Nachfolge konnte die Bedeutung der Fortsetzung, mithin der *translatio imperii* annehmen.

Russland beanspruchte seit der Frühen Neuzeit für sich, das "dritte Rom" zu sein, also ebenfalls eine uralte und unvordenkliche Herkunft zu besitzen.¹⁶ Vermittler zwischen Byzanz, dem zweiten Rom, und Moskau, dem dritten Rom, war die Ukraine, die sogenannte Kiewer Rus. Seit dem 15. Jahrhundert gehörte zum russischen Mythenhaushalt die Vorstellung, im 11. Jahrhundert habe der Kiewer Prinz Wladimir Monomakh Geschenke, Insignien und die Kaiserkrone vom oströmischen (byzantinischen) Kaiser Constantin IX. Monomachus erhalten. Die Krone, die schließlich nach Moskau geriet, stellte den Zusammenhang zwischen Rom über Byzanz nach Moskau her. Dieser Translationsmythos diente den Zaren dazu, die Ukraine zu beherrschen und sich vom katholischen polnisch-litauischen Fürstentum abzugrenzen. Dabei kannte das 16. Jahrhundert in Russland noch keinerlei Vorstellung der Nation. Zu diesem Zeitpunkt stellte Religion noch das "funktionale Äquivalent des Nationalismus" dar, das immerwährende Dauer kommunizierte. Dem britischen Historiker Sir Lewis Namier wird der zutreffende Aphorismus zugeschrieben: "Religion: a sixteenth century term for nationalism."¹⁷

Häufiger als Nachfolgeschichten waren Widerstandsgeschichten. Sehr oft richteten sie sich gegen Rom: so in Frankreich, wo die Niederlage des Vercingetorix gegen die Römer eine Epoche der Unterdrückung der Gallier einleitete, die in diesem Mythos anders als im Trojaner-Mythos als Vorfahren der Franzosen galten. Auch in Deutschland, den Niederlanden und Spanien war das Motiv des Widerstandes gegen das römische Reich verbreitet. Rom war dabei eher ein Typus und keine raum-zeitliche Größe. So setzten Italiener zu Beginn des 19. Jahrhunderts Frankreich und die napoleonische Besetzung mit Rom gleich. Dies hatte zur Folge, dass die italienische Nationalbewegung ihre Vorbilder eher in Griechenland – dem Widerpart Roms in der Antike – suchte als in der römischen Geschichte. Schließlich hatten die Römer die griechische Kultur nach der Schlacht bei Pydna (168 v. Chr.) übernommen. Vincenzo Cuoco identifizierte

überall". Der wirkungsmächtigste Mythos und seine Rezeption in der abendländischen Kulturgeschichte im 20. Jahrhundert in Theater, Literatur und Kunst, in: Hans-Joachim Behr (Hg.), *Troia – Traum und Wirklichkeit*, Braunschweig 2003, 68-85.

¹⁶ Vgl. Peter Nitsche, *Moskau – das Dritte Rom?*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 42. 1991, 341-354; Franziska Thun-Hohenstein, *Moskau – Drittes Rom. Nachklänge einer alten Denkfigur in der russischen Kultur des 20. Jahrhunderts*, in: Daniel Weidner (Hg.), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Paderborn 2006, 79-100.

¹⁷ Zit. in: Kingsley M. de Silva, *Religion and nationalism in 19th century Sri Lanka: Christian Missionaries and their critics*, in: *Ethnic Studies Report* 16. 1998, 103-138, 104.

die Italiener in seiner Abhandlung "I romani in Grecia" (1797) mit den antiken Griechen, die Franzosen dagegen mit den Römern.¹⁸

Wie im Troja-Motiv angedeutet ging die Vorstellung der Nachfolge in dasjenige der Abstammung über. Dann beruhte die Einheit eines Volkes auf einem gemeinsamen Stammvater, einem Ur- oder Spitzenahn. Die Personalisierung der nationalen Ursprünge hielt auch im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Geschichtsschreibung und der Nationalgeschichte, an. Allerdings gab es im 19. Jahrhundert zumeist mehrere politische oder geistliche "Stammväter" für eine Nation: für Frankreich etwa Vercingetorix und Chlodwig, für Deutschland Hermann den Cherusker, Luther und Bonifatius. In verschiedenen Ursprungsmythen konkurrierten mehrere Arten miteinander, die Nation politisch zu gestalten. Mythen erzeugten Gegenmythen. So war das liberale Deutschland, das von Hermann dem Cherusker oder von Luther abstammen wollte, ein völlig anderes als das katholische Deutschland, das sich den englischen Missionar Bonifatius zum Urvater gewählt hatte. Hermann und Luther standen für die Entstehung Deutschlands gegen Rom, Bonifatius dagegen für diejenige im Bunde mit Rom.¹⁹

Die edle Abstammung bezog sich nicht nur auf uralte Geschlechter, sondern bis zur Französischen Revolution und besonders in Osteuropa auf "heilige Könige". In dieser mythisch-narrativen Figur lag der Ursprung eines Volkes in einem ersten "Heiligen König". In holistischer Denkweise galt dies dann auch für alle Untertanen. Solche heiligen Könige waren Heinrich II. für die Deutschen, Stephan und Emmerich (inklusive Ladislaus) bei den Ungarn, Wenzel bei den Tschechen, Leopold bei den Österreichern, Edward bei den Engländern und Chlodwig bei den Franzosen. Nur wenige dieser heiligen Könige wurden jedoch im 19. Jahrhundert ins feste Repertoire von Nationalmythen aufgenommen, da die Nationalbewegungen oft antiklerikal eingestellt waren. Diesen Sprung schafften nur ernsthaft Piast in Polen, Stephan in Ungarn und Wenzel bei den Tschechen.

So erzählte die Piasten-Legende die Gründung Polens in vorhistorischer Zeit (860 n.Chr.). Piast war der legendäre Stammvater der ersten polnischen Dynastie, die das Land vom 10. bis zum 14. Jahrhundert regierte. In der Zeit des "Jungen Polen" ("Młoda Polska") popularisierten Dichter und Künstler wie Julius Słowacki (1809-1849), Mieczysław Romanowski (1834-1863) und Alexander Bronikowski (1788-1834) diesen Mythos. Joachim Lelewel kanonisierte in sei-

¹⁸ Vgl. Friedrich Wolfzettel, u. Peter Ihring, Der föderale Traum. Nationale Ursprungsmythen in Italien zwischen Aufklärung und Romantik, in: Helmut Berding (Hg.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2, Frankfurt a.M. 1994, 443-483.

¹⁹ Vgl. Siegfried Weichlein, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 155-179.

nem vierbändigen "Polen im Mittelalter" (1846-1851) ein piastisches Geschichtsbild, das bis weit ins 20. Jahrhundert hinein maßgeblich blieb. Die polnischen Piasten-Könige (um 960-1370) verkörperten die altslawische Idee der sozialen und politischen Freiheit. Das polnische Königtum stand darin in voller Übereinstimmung mit seinem Volk. Piast war ein armer Stellmacher gewesen, der in einer Bauernkate wohnte, wo ihn der Ruf des Engels erreichte. Nicht der reiche Fürst Popiel, sondern Piasts Sohn Siemowit wurde später König und regierte weise. Damit aber lag der politische Sinn des Piast-Mythos für das Polen des 19. Jahrhunderts auf der Hand: In national schwierigen Zeiten wie im 19. Jahrhundert bedurfte es eines einzigen Bauern, um Volk und Land vor inneren und äußeren Gefahren zu schützen, was den nationalen Gedanken in der Landbevölkerung weiter verankerte.²⁰

Über die in unvordenklicher Zeit herrschenden "Heiligen Könige" wurden soziale und ethnische Fragen bearbeitet. Der Premysliden-Mythos war lange Zeit übernational, bezog sich also auf alle in Böhmen wohnenden Gruppen: sprachlich also auch auf die Deutschen, sozial auch auf den Adel. Tschechisch wurde Premysl erst durch den Revolutionär von 1848 und tschechischen Nationalhistoriker Jan Palacký. Er sah in dem Königspaar Libussa und Premysl Vertreter der friedlichen und demokratisch gesonnenen, sozial niedrig stehenden Tschechen. Das Königspaar setzte sich damit – ganz 1848 – vom Adel und von den feudalen Deutschen, den Habsburgern, ab. Der heilige König Stephan von Ungarn legitimierte die Vorherrschaft Ungarns über die anderen slawischen Nationalitäten auf dem ungarischen Staatsgebiet nach dem Stand von 1880. Stephan hatte Ungarn gewaltsam um das Jahr 1001 missioniert.

3. Die Unsterblichkeit der Nation und ihre Erwählung

Vor allem in Westeuropa und im anglo-amerikanischen Raum trat seit der Frühen Neuzeit eine weitere Vorstellung der immerwährenden Geltung der Nation auf den Plan: die Erwählung der Nation durch eine religiöse Instanz. Auch sie band die Unsterblichkeit an die religiöse Vorstellungswelt, nach Connor Cruise O'Brien sogar mit mehrfacher Steigerungsmöglichkeit, was es erlaubte, historischen Wandel mythisch auszudrücken. Für die unbegrenzte Dauer steht die göttliche Erwählung zum auserwählten Volk, zum "chosen people", in Anlehnung an das Alte Testament. Überhaupt war das Alte Testament mythisch in den Unsterblichkeitsmythen der Nationen besonders stark vertreten. In England nahmen Publizisten seit dem 16. Jahrhundert für das England der Reformation in An-

²⁰ Zur Piasten- und Jagiellonen-Legende vgl. Hans J. Bömelburg, Das polnische Geschichtsdenken und der Piasten- und Jagiellonenkult in der Frühen Neuzeit, in: Joachim Bahlcke u.a. (Hg.), Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa, Berlin 2002, 193-220.

spruch, das auserwählte Volk zu sein. Dessen Rolle in biblischer Zeit wollten englische Nationalisten in ihrer Zeit übernehmen. England sollte den anderen Völkern ein Bild ihrer erlösten Zukunft vorstellen. Dafür stand die "Stadt auf dem Berg", die dem alttestamentlichen Buch Jesaja entlehnt war (Jes 2,2-5). Als "city on the hill" kam diese Vorstellung von England über die Pilgrim Fathers in die nordamerikanischen Siedlerkolonien. Die Auswanderer aus der englischen "chosen nation" in die nordamerikanischen Kolonien verstanden sich als das "Neue Israel". Das "Neue Israel" lebte in der "Neuen Welt" oder gar im "gelobten Land".²¹

Englische Quäker, Schweden und Holländer hielten sich für auserwählt durch einen Bund ("covenant") mit Gott. Die politische Bundestheologie schuf auserwählte Völker mit einem nationalen Sendungsbewusstsein. Dennoch hatten "chosen people" immer noch mit der Bestrafung durch Gott zu rechnen. Schließlich traf Gottes Strafe die Auserwählten, sobald sie ihrem Auftrag untreu wurden. Die religiöse Vorstellung der Auserwählung erhöhte ein Volk, disziplinierte es aber zugleich.

Der Erwählungsgedanke kannte Steigerungen, was mit Veränderungen in den Temporalstrukturen zusammen ging. War ein Volk zum "Heiligen Volk" ("holy nation") geworden, konnte es sicher sein, dass die Erwählung unwiderruflich und definitiv war. Gottes Richterspruch war bereits ergangen und hatte die Erwählung endgültig bestätigt. Aber das göttliche Gesetz stand noch über der Nation. Die definitiv auserwählte Nation war dadurch privilegiert und besaß einen besonderen Verständnisszugang zum göttlichen Willen. Dies ermächtigte sie, ihre Auslegung des göttlichen Willens anderen Völkern aufzuzwingen. Das "heilige Volk" war gleichsam in einer Formulierung von O'Brien ein "auserwähltes Volk mit tenure". Als "heilige Nation" mußte diese nicht mehr befürchten, von Gott bestraft zu werden. Sie war vielmehr selbst göttlich gerechtfertigt. Friedrich Ludwig Jahn sprach von den Deutschen als einem solchen "heiligen Volk". Auch der romantische Nationalismus der Polen kannte den Gedanken des "heiligen Volkes".

Ihre höchste Steigerung fand die Erwählung in der Vorstellung des "göttlichen Volkes" ("deified nation"). Das "göttliche Volk" war selbst göttliches Gesetz und göttlicher Willen. Nicht erst die Nationalsozialisten sahen sich in ihrer Rasse-Religion als – wenn auch säkulares – göttliches Volk. Auch die "niederländische reformierte Kirche" verstand sich in dieser äußersten Übersteigerung des Erwählungsgedankens als göttlich. Ein solches absolutes Selbstbewusstsein war besonders in reformatorischen und revolutionären Situationen zu finden. Die säkularisierte Variante der absoluten göttlichen Erwählung zeigte etwa die Französische Revolution. Abbé Sieyès erkannte in der Nation den "Ursprung

²¹ Vgl. Connor Cruise O'Brien, *God Land Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge 1988.

von allem. Ihr Wille ist immer Gesetz, sie ist das Gesetz selbst. " Daraus ergab sich die Berechtigung, anderen Völkern das eigene Gesetz aufzuzwingen. Es ist sicher kein Zufall, dass zur gleichen Zeit durch Johann Gottlieb Fichte philosophisch "absolutes Selbstbewusstsein" als Identität von Ich und Nicht-Ich ausformuliert wurde.

Die höchste Steigerung erfuhr die Erwählung im politischen Messianismus. Sozial suggestiv und besonders attraktiv war dieser Messianismus, wenn er mit Leidensvorstellungen einherging, die zwischen der Nation und dem Allgemeinheitsanspruch der Religion vermittelten. Vincenzo Gioberti stilisierte 1843 die politische Misere und Zerrissenheit Italiens als Italiens von Gott zugewiesene Opferrolle mit einem christologischen Sinn. Italien leide für die ganze Christenheit, "salvando co'suoi dolori la fede e il pontificato" ("durch seine Leiden den Glauben und das Pontifikat rettend"), wie der piemontesische Abgeordnete und Publizist Giovanni Siotto-Pintòr 1851 bemerkte.²² Italien habe von Gott nämlich einen "genio nazionale" und sei bestimmt zur Rettung Europas, zur "redenzione" der europäischen Zivilisation (Gioberti).²³

Im messianische Nationalismus der Polen gab es die Vorstellung des "Christus unter den Völkern", die auf Adam Mickiewicz zurückging. Nach Mickiewicz litt Polen stellvertretend als "Christus der Völker" für alle anderen Völker. Die Pointe dieser Identifikation mit Christus am Kreuz war freilich die Gewissheit der Auferstehung, der nationalen Wiedergeburt Polens. Während jedoch die Auserwählungsvorstellungen der protestantischen Freikirchen in Westeuropa die Unabhängigkeit voraussetzten, galt der polnische Messianismus gerade für Zeit der Teilung bis 1918, hatte also das Ziel, einen Nationalstaat herzustellen.²⁴

4. Unsterblichkeit in der Geschichte

Die Unsterblichkeit gewann im Laufe des 19. Jahrhundert, vor allem in den nationalen Mythen, einen neuen Ort. Der enge Bezug zu den religiösen Sinnfiguren von "Heiligen Königen" und religiöser Auserwählung, der noch im 18. Jahrhundert dominierte, wurde abgelöst von der Unsterblichkeit als einer nationalen und sozialen Utopie, genauer einer U-chronie. Nicht zufällig wurde zwischen 1770 und 1800 aus dem räumlichen Ausdruck Utopie eine Gattungsbezeichnung. "Der Begriff 'Utopie' gewinnt einen politischen Allgemeincharakter, der sich auf mögliche Verfassungsentwürfe im Hinblick auf deren Realisierbarkeit und nicht etwa auf deren Nicht-Realisierbarkeit bezieht." Utopie wird ein "politischer

²² Giovanni Siotto-Pintòr, *Delle speranze vere d'Italia*, Cagliari 1851, 136.

²³ Vgl. Wolfzettel, *Der föderale Traum*, 480ff.

²⁴ Vgl. Lloyd S. Kramer, *Threshold of a New World. Intellectuals and the Exile Experience in Paris, 1830-1848*, New York 1988, S. 198ff., Dietger Langer, *Grundzüge der polnischen Literaturgeschichte*. Darmstadt 1975, 74ff.

Verhaltensbegriff von allgemeinem Anspruch, an dem jeder partizipieren kann, der sich auf die Zukunft einstellen kann". Aus dem U-Topos wurde die U-Chronie.²⁵

Die Verzeitlichung der Utopie betraf die Vorstellung der Unsterblichkeit im Kern. Die geschilderten nationalen Mythen, die bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein Ursprungsmythen waren, die vom Wesen eines Volkes erzählten, bezogen sich jetzt sehr viel stärker auf die Zukunft. Sie dienten dazu, einen Nationalstaat zu schaffen. Die nationalen Ursprungsmythen waren nunmehr Teil des "Risorgimento" oder der "nationalen Wiedergeburt" anderer Völker. Dieser prospektive Sinn fügte der Unsterblichkeit ein Versprechen auf die Zukunft hinzu. Die Unsterblichkeit war Teil der nationalen U-Chronie geworden. Sie wurde zur Verheißung.

Mindestens genauso wichtig war die Unsterblichkeit, die die Nation ihren Toten verlieh. "Das war 'patriotisme en action', der über den Tod der Einzelnen nie in Vergessenheit geraten durfte. Immortaliser, éterniser, perpétuer – so lauten die Beschwörungsformeln, um die Unsterblichkeit, die bislang, wenn überhaupt, in Gottes Hand lag, in die Gedächtnisleistung der ständig sich erinnernden Nation zu überführen."²⁶ In Denkmälern für die gefallenen Soldaten wurden sie im nationalen Gedächtnis der Nation auf Dauer erinnert. Ihre Erinnerung wurde unsterblich. Die Unsterblichkeit der Erinnerung des einzelnen Soldaten hing an der neuen kollektiven Figur der Nation, in der alle gleich waren. Jeder einzelne Soldat verdiente es erinnert zu werden und erhielt – in der Tendenz, wenn auch nicht in jedem Einzelfall – seit der Französischen Revolution sein Gefallenengrab, während Soldaten zuvor in Massengräbern beerdigt wurden. Diese Individualisierung der nationalen Unsterblichkeit hatte eine nachhaltige Wirkung auf das Selbstgefühl und die Motivation der Soldaten.

Unsterblichkeit wurde damit Teil der moralischen Ökonomie der Nationalbewegungen bzw. des Nationalstaates. Dies musste nicht bedeuten, dass Nationalbewegte intentional die Unsterblichkeit der Nation als Argument einsetzten. Die Unsterblichkeit der Nation war eine kognitive Struktur, die im kollektiven Gedächtnis verankert war. Von der Unsterblichkeit zu reden war nicht damit identisch, sie intentional zu verzwecken. Es bedeutete aber eine Selbstermächtigung, nämlich im Namen der Unsterblichkeit Solidarität einzufordern. Unsterblichkeit schien selbstevident eine Unterordnung aller Sterblichen zu begründen. Als geschichtliche Ermächtigungsformel verlieh die Unsterblichkeit der Nation ein

²⁵ So: Reinhart Koselleck, Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie, in: ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt a.M. 2006, 252-273, 262; vgl. ders., Die Verzeitlichung der Utopie, in: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000, 131-149.

²⁶ Reinhart Koselleck, Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich, Basel 1998; vgl. ders., Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden, in: Odo Marquard u.a. (Hg.), Identität, München 1979, 255 - 276.

politisches Selbstbewusstsein, das tendenziell überhistorisch war.²⁷ Das sahen bereits die Zeitgenossen im 19. Jahrhundert so. Der sogenannte "Materialismus-Streit", den Carl Vogt, Jacob Moleschott und Ludwig Büchner in Deutschland um die Mitte des 19. Jahrhunderts führten, berührte auch die Frage der Unsterblichkeit. Der Materialist Carl Vogt gab darin tief ironisch dem preußischen Minister Joseph Maria von Radowitz zu, "dass zur Stützung seiner (sc. Radowitzens, SW) Politik, seiner Religion, seiner Moral der Glaube an die Unsterblichkeit nötig" sei. Vogt selbst bekannte sich als Gegner dieser Politik und Moral.²⁸

Um eine immerwährende Kontinuität unter den Bedingungen historischen Wandels mythisch herzustellen, war unter anderem durch die anthropologisch-narrative Figur des Tricksters möglich. Trickster waren Figuren, die Gegensätzliches – zumeist Vorher und Nachher miteinander in einer Person verbanden. Die deutsche Nationalstaatsgründung war realhistorisch ein Bruch zwischen Deutschem (Staaten-)Bund und deutschem Bundesstaat, zwischen dem Idealismus der Nationalbewegung und dem Realismus der nationalen Politik nach 1871. Mythisch konnte dieser Gegensatz durch die Tricksterfigur Bismarcks verbunden werden. Seine Verehrung besonders nach 1890, als er aus dem Amt schied, stellte eine übergreifende Kontinuität in der deutschen Geschichte her.²⁹ Bismarck stand für das Ancien Régime und für den Nationalstaat, für Preußen und für Deutschland, für Pietismus und den säkularen Nationalstaat.

Alle geschilderten sozialen Konstruktionen der Unsterblichkeit liefen freilich in ein Paradox. Die Selbstermächtigung der Nationalbewegungen durch die Vorstellung der Unsterblichkeit geschah in einer Zeit, als der soziale und wirtschaftliche Wandel bei den Zeitgenossen den Eindruck einer immer größeren Beschleunigung erzeugte. Das Paradox von verewigender Selbstbindung bei faktisch steigender Kontingenz konnte, so müsste man in der Nachfolge Niklas Luhmanns sagen, nicht mehr gelöst, sondern nur noch verwaltet und bearbeitet werden. Darin liegt vielleicht eine neue Unsterblichkeitsvorstellung beschlossen, die in der Gegenwart besonders verbreitet ist.

²⁷ Vgl. für Südosteuropa Holm Sundhausen, Die "Unsterblichkeit" der Nationen: Ein Mythos und seine Folgen, in: Der Blaue Reiter 7. 1998, 30-35.

²⁸ Carl Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft (Gießen 1855), in: ders. u. Jakob Moleschott u. Ludwig Büchner (Hg.), Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland, Hg. Dieter Wittich, Bd. 2, Berlin 1971, 521.

²⁹ Zu Bismarck als Trickster Rolf Parr, Real-Idealismus. Zur Disposition des deutschen Nationalstereotyps um 1870 am Beispiel von Ernst Wiecherts und Theodor Fontanes, in: Klaus Amann (Hg.), Literatur und Nation, Wien 1996, 107-126, 113f.